理门与近代华北集镇社会
——天津独流镇理门调查分析

程 歗

Based on a case study of Limengongsuo of Duliuzheng, this paper aims at examining the relations between Zaili religion and the city and town society of modern Northern China. The Zaili religion lasted about 100 years in modern Duliuzheng. Because it encouraged frugality and opposed extravagance, it suited the psychological needs of the residents of cities and towns, especially those engaged in social services. Combined with changes in commerce, Limengongsuo became the medium for relating the family with the town, while the town authorities maintained public order by controlling Limengongsuo.

六十多年前，著名画家陈师曾先生作《北京风俗图》时，专门为理门信徒画了一幅像：头戴暖帽，身披长袍，怀抱茶壶，不拘言笑。画边题款云："头戴鼠皮帽，低首行街途"；"贱彼酒人与烟客，中有酽茶温可扪，不过告之行路者，曰吾在理门"。诗画交映，生动地构勒了理门信徒的外观特色和精神世界。

理门也称在理教、白衣道，是晚清到民国年间盛行于京津热河一带的社区性民间教门。它作为一种信仰和民俗的群体现象，在官私文献、笔记小说中有过一些零星、片断的反映。1989年到1990年，笔者参加由中日学者组成的近代华北农村调查团，在位于京杭运河边的天津静海县独流古镇，接触了一批曾经在过理的老年人。为时近十天的调查会和个别访问，使我们获得了比较翔实的理门资料。本文旨在通过对近代独流理门的分析，来探索这个教门集团在华北集镇社会传播的原因，及其对集镇社会生活的影响。[①]

一、理门及其在近代独流的传播

据理门传道书《理教源流》载：理门的创始人是生活于明清之交的山东即墨县人杨诚证。他原来是道教龙门派出家人，于康熙初年自创教门。理门自承为道教诸派中的一支，尊奉老聃（太上老君）和慈航道人（在信徒中普遍称观世音菩萨或"圣宗"）为救世主。将道教内丹派的炼养功夫和儒学的世俗伦理相揉合，是理门教义的基本特征。这种教义宣扬"性命双修"的炼养方法，以追求"长生大道"。所谓"性命双修"，是教人通过守中抱一，静修存神的气功修炼，调动体内气流运转周身，合精气神于一，结成得以延年益寿乃至超凡入圣的"金丹"。所谓"大道不离方寸地，何苦外寻罔劳神"，"调养三般精气神，不言火欲少劳心"，"炼出真金色不变，才与仙人长作伴"[②]，既包含有内丹家异于常人的生理感受，又充斥了遨游天外的无稽幻想。在性命

双修派看来，修心养性的功夫不仅在蒲团之上，而且要贯彻到修持人的私生活和社会公德的各个方面，神秘的内丹修炼就从这里通向了世俗的儒家伦理规范。理门要求信徒尚德寡欲，戒除烟酒，孝敬父母，遵守王法，保持儒学所要求的正统道德境界。这种道德宣教，莫过于《理教源流》中关于"八报"的歌词：

一报天地复载恩，二报日月临照恩，三报皇王水土恩，四报文武将相恩，五报父母养育恩，六报师父传法恩，七报太虚现佛恩，八报八方供养恩。[3]

这"八报"，将信徒的意识与行为定位在传统社会的宗法家族关系和森严的等级序列之中，要求他们恪守自然、政治和社会所赐予的既成统治秩序，并以此作为养身立命、超凡入圣的前提。

正如有的研究者指出，明清两代一大批民间教门的繁兴，在很大程度上反映了道教从上层社会流入民间，在乡土中国流衍和变异的社会景观。[4]理门同当时流行的黄天道、混元教、闻香教、一炷香教、八卦教、青莲教、金丹道等教门在乡土社会并列杂陈，正是在社会大动荡中，以道教为主的正统宗教适应普通民众寻求生活出路和精神解脱的需要而世俗化、民间化的结果。不过，同不少教门为了耸人听闻乃至鼓动抗争而刻意散布与正统社会相对立的"悖逆之词"情况有别，理门这种鲜明地忠于道统和皇权的宣教，是教门宝卷中较为少见的。

可能出于这种原因，清朝当局发现理门活动的年代较晚，有关记载也相当少。天津一带的理门组织，是在嘉庆十八年(1813)八卦教奇袭宫禁的起事失败之后，朝廷大索民间教门的浪潮中被发现的。官方档案称其为"白衣教"，以"不吃烟酒，不闻鼻烟"为戒条，徒众注重身体锻炼，"每遇三伏，俱光着脊梁在旷野处念经；每遇三九，俱光着头颅在旷野处念经"[5]。清档称获案的天津梁家咀子尹来凤是"白衣道老师傅"，尹病故于嘉庆十一年(1806 年)，他辗转传下的几十个徒众多为农民、小船主、小店主，也有残疾人。没有搜获到经卷图象，徒众只念"观世音菩萨、圣贤关老爷"两句真言，企望"求福延寿"；一年在尹氏故居聚会三次，每次向新的师傅交纳二三百个制钱。[6]到光绪十年即上世纪八十年代中期左右，理门更普遍地流行开来，有一件官方材料说，这个组织分布在京师及近畿的东北部各县，而以天津、永平一带会众最多，每县不下于数千人。"其为首者，咸以老师傅相称，带皆用白"，"教中人皆不食烟酒"；"不止市井无赖混迹其间，即在官人役亦多习其教。入教之家，虽童稚妇女必同受戒约，起居动作，咸异平人。"这个材料，反映了晚清理门由农村向市镇发展并逐渐公开活动的趋势。

我们从独流得到的口碑，大体上印证并进一步丰富了上述记载。据从六十多岁到八十多岁的老年人回忆，自他们上溯到四代或三代，也就是至迟在道光年间，已经有人在理。一位年愈八十的原理门引进师(引领入理拜师仪式的人)还特别提到，尹来凤是天津理门的创始人，说是他的第二代信徒将理门传到了独流，此后本地有了理门"祖谱"。到光绪年间，理门在这里建立了南北两个"堂"，展开了有一定规模的传道和日常活动。这些口碑，大体上同清档关于理门传播发展的记载相符。

独流理门口传的关于救世主老君的神话，远比《理教源流》丰富而怪诞。据称，老聃投胎后，过了八十一年才开破母腋出世为人，所以一出世就有极其深厚的"根基"。凡孔孟诸贤、佛陀菩萨、天神地祇，乃至耶稣基督，都分别是老君的八十一个"化身"。这种说法，部分是拾摭了史籍记载、道教教义以及民间传说的余绪。诸凡《后汉书·襄楷传》中老子入夷狄化为浮屠的故事，《魏书·释老志》对老子"先天地生"，为"飞仙之主"、"神王之宗"的渲染，唐宋笔记如《酉阳杂俎》、《云笈七签》等书记录的玄妙仙女吸气或食李怀孕历经三千余年或八十一年，乃至八十一

万亿余年才生下老子的民间俗话，都被理门搜集为神化老子亦即神化本教门的信仰资源。将儒家圣贤位列老子之下当出于理门创构。明清两代宣扬丹道思想的民间教门，一般都从儒学中摭取伦理材料，有的还把孔子拉进祭坛。他们对孔圣人在诸神圣中各有独特的排列，反映了民间教门相互模拟、彼此影响但又平行发展、自为中心的组织特征和意识状态。至于老子“化出”西方教主，则可能是清末理门传播中添加的内容，带有本土信仰卑夷和抵抗西方宗教侵入的时代特色，它实际上是在东西方文化交流冲突的年代，再一次重复了近两千年前道教为抵制佛教东传而演绎的老子出关化胡的神话。老子从“化胡”到“化西”表现了一种递次以进的文化焦虑，它说明理门信徒已经通过他们生活的时代模糊地感知到，除了嘉峪关外的古“西域”，还存在一个更为遥远但又令人不安的世界。

独流的理门宣传品已经散佚，笔者据一位姓徐的原引进师口述，记录了一份题为《五佛渡祖》的经卷——篇幅不长、充斥了乡土特色的内丹书。其大意是说杨诚证为寻访“长生大道”，云游天下，一日走到荒郊野外遇有一屋灯光透出，内有五位女子纺线弹花织布拐磨不一，她们是文殊、普贤、准提、地藏和观音五菩萨化身，文殊四人又是老君弟子观音所化现。她们分别以纺线车、弹花弓、织布机和磨盘的操作运动为比喻，点化杨以“道也者不可须臾离”的内修功夫：修炼须从坐功入静开始，运转气流如一线遍行周身，经过年长日久，“密密绵绵”，动静得宜的修炼和清心寡欲的道德净化，使“精气神”凝成“紫金丹”，达到“天门（囟门）开，地户（涌泉）闭”，“真灵透到天外”的目标，也就是超脱生死，登仙入圣的虚幻境界。

不难发现，这部经卷显然抄袭于八卦教创始人刘佐臣撰写的《五女传道宝卷》。这是一种很有名的，在清档中多有记载的教门传丹书。《五佛渡祖》宣扬的修持目标、过程和种种比喻，同后者如出一辙。比如“纺线女”开首讲修炼要选择清静之处以便守神入定调动气流的一段：“修行如同来纺线，莫把功夫看等闲。未修先询清静处，先把六门紧牢关。纺车放在方寸地，巍巍打坐把腿盘。……一根玉线周身转，它与性命紧相连。至此而后能定静，定静而后方能安。”只要对照一下，这段文字几乎是对《五女传道》的逐字逐句的照搬。⑧看来，经刘省过创构而通俗化了的内丹思想，因贴近乡土社会生活而超越了八卦教系统，相当深远地影响了其他一些民间教门的教义和修持方式。

不过，在社会史研究中应当注意的倒是另一种饶有兴味的群体现象：在近代独流镇生活的绝大多数理门成员不仅对《五佛渡祖》秘本罔无所知，而且在他们的观念世界中，太上老君的形象已经十分模糊，“关老爷”真言也不见痕迹，他们最为清晰和感到亲切的神，是沟通天界和人界的观世音。这种现象似乎是更典型地反映了底层社会民俗信仰的特征。中国的传统社会是父权社会，长老社会。传统信仰中的男神，基本上是对府君、国君及其辅弼的模拟。太上老君驾临一切的地位、深不可测的“神功”，反而拓宽了他和一般信众的心理距离，造成了信徒们的敬畏感和自我渺小感。他们的心态同普通老百姓一样，对此岸权威和彼岸神界一概敬而远之。正是这种心态，孕育了世人与之相反的遐想：渴望有一种阴性的、温柔的、防御的力量去缓解现实社会的压抑和润滑男性神界的僵硬，从而创构出一批仁慈女神。佛教的观音在宋元以后逐渐女性化，以销铄刀兵水火、解脱刑狱枷锁、赐人无量德福的“神功”而深入人心。⑨善于吸纳民俗资源的理门因此而把观音改造成老君的弟子，但也因此而在其传播亦即社会化过程中消淡了老君的符号（教主形象及丹道意识）。绝大多数理门信众只是在遇到灾难、困厄和疾病的时候，才向慈善的女神求救，一遍又一遍地默颂：“观世音菩萨”！

我们访问的原理门成员，大多是在本世纪二十年代到三十年代初入门的。据他们讲，这是

独流商业最兴盛和理门大发展的时期。当时,理门在该镇建立了五个公所(其一为女公所),每个公所定期举行祭礼仪式,俗称“捧斋”或“吃公咀”。当时的独流约两千户,八千至九千居民。统计参加各公所聚会者,约八、九百人。按惯例,在理各户捧斋只去一人。据此老人们在调查会上估计,全镇大约有百分之四十到五十的居民在理。

二、几户理门信徒的个案分析

宗教社会学提出过两个假设:宗教群体得以维系的重要前提是要给予信徒以某种好处,满足他们的现实利益或至少是将来的愿望;而这种给予并非象阳光雨露一样平等地洒向人间,它总是直接或曲折地向特定的社会阶级或阶层倾斜,从而使教团的结合成为某种人寻找同类人群的选择过程。理门不是正规意义上的宗教,但它作为一种乡土信仰集团,主要是迎合或满足了集镇社会哪一些人群的需要而得到如此规模的发展?也许,对原理门成员的参与动机和职业构成的分析,有助于认识这个问题。笔者为此调查过一部分理门家庭,下面是从中选择出来的较具典型意义的四户材料。

(一)翟家,被访者 1914 年生,手艺人。幼年时全家八口,有房无地,父亲开了四十多年剃头铺,母李氏带领五个姊妹织蒲包。伯父单身没有分家。日常粗茶淡饭可以维持温饱。翟的回忆,反映了独流镇浓郁的社会风情:当时独流的理发业,大部分人在理。你抽烟喝酒,秽气难闻,醉了拿剃刀,更容易出事。所以理发的要是不在理,人家不愿上门。我父亲的剃头铺,来的多是回头客,象弄船的、受大累的人。这些人就是上天津办事,也留着头回来剃,手头不方便下回再给钱。铺里每天都来一帮在理的老头坐着聊天。那时候,茶馆、酒市、剃头铺,嘛人不来?在理的人不抽烟,不喝酒,好喝个好茶,好玩个鸟。每天这些老头拿个茶壶,沏上好叶子,逛到铺里来,鸟笼子在外面挂上一溜。铺里有开水,由他们喝茶、聊天。要是进来一个叼大烟袋的,他们不言声,全走了。干这样一个职业,所以我父亲要在理。

翟本人入的是“童子理”,原因是上小学时偷着抽烟,被伯父一通揍,骂他“不学好”,由家里送进理门。16 岁学织布手艺,21 岁结婚,岳家和媳妇都不在理,分家当小工另过。父子两家,平时敬神祭祖、人际交往、衣饰装束及过年度节,无异一般居民。按翟的说法,他们“都是傻理,不动烟酒,别的经咒花语全不会。”他的两个长辈连“捧斋”都不大爱去(三十年代一次斋日交一块钱,能买半袋白面)。1946 年,翟在本镇“义诚信”酒坊当伙友,看见出酒时伙计们大碗喝,忍不住也开了戒。

(二)吕家,杂货店老板。父亲文盲,在理,原替人办婚丧吹奏及卖糖墩为生,积资开杂货铺,经营炒货、食油、煤油等项。他允许伙计们在柜上公开拿烟抽,但不能偷着抽,因为容易着火。结果抽烟的反而减少,人称经营有方。三十年代中期,吕继父业,在理,精于经营,负责在津浦一线贩运采购。其五叔也在理,同一个老伙友都没有烟酒嗜好,人也能干,负责掌管铺面和财务。到四十年代置下了好几百亩地,还在天津和人合资开一个煤油铺兼银号,一个棉布庄,成为镇上的大商户。每年北公所捧斋,晚上点灯的煤油,例由他家捐献。

吕家是一个三世同堂,姑叔子侄众多的大家庭,连同伙友杂工共五十多口人,分住在铺面和三所住宅里,“分院不分家”,同锅吃饭。每月各支到柜上领取自己的月份钱。吕的一个弟弟是“败家子”,抽大烟,不务正业,娶了两房太太,他的二太太以及儿子也都抽大烟。吕将这两夫妻分到离柜上较远的一所院里住,防止他们乱支钱,但给他们的月份钱要比别人多得多。吕及

其五叔的心态是:宁可多给钱也不能分家,“赚来的钱供你抽,也要顾全商号的盛气,叫街面上看看这个大家庭有面子,有光彩,不是四分五裂的败家相”。一位原商界人士认为,这家商号发达,一是因为有几个善于经营的能人,二是这几个人用理门规矩约束自己,戒烟忌酒,屈己待人,不跟败家的学,几个人伙着劲把这个大家庭支撑下来了。

(三)韩家,小手工业主,家主是北公所承办人。家里有六间土房,三张织布机,领着一子四侄织布为生。这几个侄子自小没爹娘,由韩领养大。三十年代时,家境略有上升,添了机子。这时儿子上学,侄子中三人织布,一人走街串巷卖布。韩是个威严的家长,子侄们对他既孝顺又害怕。这时他有 60 多岁,不再做活。“每天一大早,老头没起床,侄子们就进了屋,往桌子上杵二十个子儿:‘您老吃早点去吧。’那时候一个铜板买一个油炸大果子,这些钱,连茶叶带果子全有了。老头一早起,守着果子铺,一壶茶下去,提个茶壶串一天门。”

此人是翟家剃头铺的常客,差不多每天坐在铺里聊天,以北公所承办人身份介绍翟子入理。独流每个公所都有几个承办人,主持捧斋日的事务,从决定大办小办,筹钱垫款,请法师,雇杂工,事后公布帐目,全归承办人负责。韩很有能力,斋日经济来源充足,斋饭也比其他几个公所好,所以来北公所捧斋的人特别多。他还在北公所建立了一个掩骨会,每年清明寒食两节雇人到荒墓野地敛埋残骸;一个慈善救济会,向穷人施舍棉衣、棺木;一个慈善学校,免费接收了一百多个家庭贫寒的孩子上学。韩一身兼任了掩骨会和救济会的会长,又是慈善学校的校董。

但韩的口碑不甚佳。一位原理门信徒评论:“他为什么出名? 好出头露面,广交游,能说会道,在这个地面上能管事,也能压事,帮人打官司,按土话说是个‘刀笔’,嘛也不怕的人。”

(四)徐家,被访者 1908 年生,小贩,北公所引进师、办道人。幼时全家六口人,祖父小贩,收蒲草织蒲包为生,先入理,二十年代时又入如意门(离卦教流裔)。父亲为戒烟酒随祖父入理,本人上过八年私塾,15 岁时因怕白面、吗啡感染入理。16 岁起到天津学徒。成家前后,一直从事长途贩运,北至大连、长春,南到新乡、徐州、南京、上海、重庆等地,做各种小生意。“七七”事变后困守在家,织蒲包,给公所写字,当引进师、办道人。

徐讲自己热心理门的原因有二,一是有一次伙人贩笤帚由北塘海运大连,船没于风浪,随船押运的几个人都淹死了,他恰好打旱路走,“死里逃生,我认为是在理的好处,有圣宗保佑,奉凶化吉。”二是他有点文化,捧斋日子,承办人要请“徐爷开示开示”,也就是写念经咒,他也愿意出力。所以在家的日子就天天扎在公所,向师傅“求法”,先后有几个法师向他指点过一些炼丹“真传”,包括修炼《五佛渡祖》的“功夫段”。他说为这本书用过六年功夫,他能解释“五女”炼功的各种比喻,还背诵过三十多首歌词。

徐的家庭习俗特殊:只供观世音菩萨,每天早上烧香“下参”,初一、十五加烧香一遍。其他民俗诸神、祖宗牌位一律免供。除夕夜,也只在当院列香烟祭品祀观音,默念祷词,放炮。理由是:“哪一个神也没有南海大,一参南海,佛光普照,连子孙牌位都可以取消,全由南海代表了。”其他在过理的人说,“这种信仰,在理门中也是极少数。”

家庭是社会的细胞和缩影。将以上调查参以其他材料,似可得出几点认识。

独流镇理门最基本的成员,是一批属于中产阶级和城乡小资产阶级的人群,如中小商人、小手工业主、小贩和自耕农,他们大多有比较稳定的职业和收入。按当地人的话说,“多数是小康之家,也有富户,他们中主要又是工商界人士。”这个人群在理,同他们的职业需要和经营方式密切相关。

独流是历史悠久的古镇。开创于明永乐年间的独流老醋为中国三大名醋之一，据称由于得到康熙皇帝的欣赏而成为皇室贡品、京师名牌。随着商品经济的逐渐发展，晚清到民国年间，这里商贾幅辏，物产荟萃，并同更大的商会天津交流衔接。除流动性的行商贩夫之外，镇内开设了约三百家坐商铺户。由于坐商主要是从事于适应集市贸易的服务行业和就地取材的土产经营，因此五行八作之中，尤以饮食业、编织业、棉纺业，以及修理、理发等业最为发达。饮食业包括酱醋厂、酒坊、米面作坊、干鲜货品店、点心铺、饭馆等行，土话称“勤行”。“勤行”要求产品干净，服务可靠，“你叼个烟袋做东西，顾客心烦。”编织业冬天卖草鞋（保暖鞋），夏天打蒲草，他们同棉布庄、干鲜货铺、米面作坊等铺户都讳忌烟火。经营需要产生行业信誉和规范认同的需要。所以这一批商户最容易接受忌烟禁酒的规戒。他们是“傻理”。沉重的谋生焦虑，激烈的同行竞争，加快了集镇社会生活的节奏，将他们推出了清静无为、保精养气的境界。这一大批人虽然崇拜观音，但入理的驱动力主要来自实实在在的经济利益。他们将理门看作一种恪守共同规约的友伴团体，和基于行业联系的感情归属。这种归属对他们的作用，不仅仅是需要带有神秘色彩的群体规范来抵制烟酒物欲的诱惑，约束自身的生活习惯，维护铺户的公众形象，还在于凭借共同的团体和规戒，在一个相对狭小的社区里协调与同一类人的社会交往，加强相互之间的感情认同。一位被访人说：“同行是怨家，竞争激烈。但是，如果几家同行都在理，在一个公所捧斋，就显得特别‘串头’（近乎）。所以在理的同行，一般不互相找别扭，谁也不侵犯谁。”即使像翟家这种小剃头店，也由于酒市茶馆为烟客酒徒占据而成了理门成员落足的“茶铺”，从而形成了比较稳定的感情和业务的联系网，得以维系了八口之家的生计。

商户关注经营的发展，落足于家业的延绵。独流商业系统的繁荣不等于特定商号的稳定。当地俗语：“买卖钱六十年，庄稼钱万万年，做官钱在当年。”经得起世事沧桑的百年老店寥寥无几。就商号自身而言，影响其事业延绵的主要是两个条件：分家和败家。集镇社会的宗法家族关系虽然相对淡化，但依然保持了分产析户的古老传统：诸子成年之后，要在族长和娘家长辈（通常是舅舅）主持下，平均分配包括作坊、铺面和流动资金在内的全部资产。第一代资产积累的终点成为第二代重新分散的起点。资产分割，如果再加上第二代不善经营以至出现“败家子”，很快就导致商号的式微乃至破产。“败家”是独流镇一个很突出的社会问题。我们的调查获得了一批著名商号因分家而后继无人，或出了吸毒、酗酒、耍钱、嫖娼的败家子而被迫分家，结果破产倒闭、店铺换姓的材料。比如这个号称“醋乡”的集镇，较著名的醋坊约有八家。[10]其中有三家就是因为儿孙“不争气，拿钱乱花，帐目没数”而一度中衰或就此倒闭的。类似情况也出现在技工家庭，酒醋师傅通常只将酿造秘方单传给儿子。所以商号和技工都相当注重后代教育。除家教之外，社会化教育主要靠两种方式，一是技术教育，将孩子送本镇的职业私塾学习帐目、算盘和尺牍，或送到天津学徒；二是道德训练，也就是入理。我们访问的多数老人，是在十五、六岁时，也就是进入成年边缘，最容易发生“道德危机”的年龄入“童子理”的。据西方宗教社会学家研究，皈依发生的一般年龄大约在 16 岁男孩和 14 或 15 岁的女孩子中。[11]这时的孩子们因青春期而产生的性欲、物欲的欲求感、焦虑感和罪恶感在内心的冲突特别剧烈，而某种宣教则可能使他（她）们突然意识到这种本来是模糊的被压抑的生理和心理本能，并被导向特定规范的约束。这种心理分析，也可能有助于解释独流“童子理”相当普遍的原因。成年人的友伴团体因此延升为第二代的“教化”团体。

当然，理门的教化功能，并不象当局夸张的那么大：“入教之家，虽童稚妇女必同受戒约”，以至家庭习俗“咸异平人”。上述几个家庭都不是清一色的信徒。特别是象吕姓这种大家庭

中，经营与依赖，勤奋与颓废，寡欲和纵欲形成了剧烈的冲突。在这种场合，理门规戒就成了几位主事人用以弥补内部裂痕的粘合剂，在某种程度上支撑和强化了传统的忍耐和苦撑的"家庭精神"。因为集镇商号的信誉，不仅取决于经济实力和经营质量，而且还取决于它能否展示为传统伦理尺度所推崇的家户生活方式，也就是"面子"或"光彩"。为了维系典范性的生活方式，避免分家和败家，几位主事人付出的心血可以想见。他们的痛苦、焦虑的内心世界，多少需要理门信条的抚慰。

独流社会对外联系广泛而内部相对偏狭。本镇狭小的生活空间，接近的人际距离，构成了一个熟人的社会。人与人之间有一种相互依存、长期交往的关系。这种关系培养出一批"地面能人"。这类人的经济地位和社会名声未必成正比例。填补于两者之间的因素是个人的品性、能力和社会交往。他们是基层信仰集团、慈善集团、娱乐集团以至民众运动领袖的人才资源。他们的能力，在这种小社区对于个人、家庭及其人际联系网络的利益相当重要。韩氏则属于这一类人。他以及某些承办人之热心理门，与其说是信仰，不如说是借办会获得一个普通小业主或集市牙行所本来不具有的地位和名声。一身数任各种会长，在地面上说话算数的老汉，在悠闲自在、令人敬畏的生活中，满足地度过了他的晚年。

中国社会具有有淡于宗教的传统，不过也有些人由于出身、经历和某种特殊境遇等因素的交互作用，其信仰感情要高于常人。在理门中，确有极少数人花费过心神去思索生死根源，追求"结丹"境界，企图索解世人固有的畏惧死亡，追求永生至少是长寿的心理情结。出身贫寒，自小在理门家庭中社会化了的徐氏，既感于颠沛流离的沧桑，又富有浪迹江湖的经验，现实的苦闷及其对苦闷来源的无知，驱动他去寻求心灵解脱。来自于私塾的文化水平、知识结构，恰好适应于对低俗的丹道意识的思索。徐的经历，提供了一种信仰从逐步中产生与递进，自避戒烟酒到主动修持的心理过程。但这个过程从根本上讲并没有摆脱传统信仰的功利性质。因为它毕竟给了徐以实际的"好处"。当这位贫贱的小商贩在捧斋日办道念咒，出口成章，引起"傻理"们(包括那些阔绰的商人)的羡慕和惊叹时，无疑是对于其社会地位低下的精神补偿。

遗憾的是我们没有找到原理门法师。法师的最后一代传人亡故于本世纪六十年代。从访谈中获知，至少这一带的法师大多出身不高。有一个李姓法师是安徽人，少年流浪到镇上打杂，后来"受法"当住观道士，轮流给附近各公所主持办斋仪式。一些老人称誉这位迷信职业家有长日打坐、不食不泄的气功，"多冷不戴帽，走路快如风"的体质，"一辈子白身"的禁欲私生活和"耿直"、"和蔼"、乐善好施的公德。看来，只有理门中的极少数人，才不同程度地在企求"性命双修"的丹道境界。

总之，理门信徒的参与动机是多层而驳杂的。大体上可以归纳为日常功利型(以翟氏父子、吕氏叔侄为代表的大多数商界及其他集镇居民)、地位追求型(如韩氏)和不同程度的信仰思索型(如徐氏、李氏)这样三类人，而以第一类人群为理门的社会基础。这几类人的动机，以及与之相应的参与群体活动的热情，对信仰的掌握程度和对终极目标的认识有很大的差别。这是职业构成和利益分层的反映。理门把这几类人集合在一起的奥秘就在于，它调节、整合了他们的动机和利益，使其结成了一种心理和行为的互动关系。以各自的利益为依托，几类人分别产生出了以他方存在为前提的自我需求，从而结成了一种只有相互依存才能相互满足的系统。他们各自的满足，既发端于自身的社会地位、职业构成，又需要依赖他方的给予和活动。于是，以神学为标帜，以"地面能人"为核心，而主要是满足了集镇商界功利需要的理门，就作为一种特定的信仰群体、友伴群体、教化群体和业缘认同群体，在独流以压倒佛教、基督教以及杂

乱的其他民间教门的优势而铺展开来。

三、集镇社会中的理门

在分析了理门传播的原因之后，本文要讨论的最后一个问题，是这个集团怎样和以何种方式影响了集镇社会生活，以及它自身在社会中发生了什么样的变动。换言之，是试图从理门内部的互动关系推及于理门与社会的互动关系分析。

理门成员虽然几乎占独流居民的半数，但忌烟禁酒的规戒并没有对集镇经济产生负面影响。“勤行”老板们守戒，恰恰是为了更好地经营和推销他们的产品。翟氏受雇的“义诚信”酒坊掌柜是公所承办人，每月却有数千斤白酒上市就是突出的例子。理门规戒的作用在于为集镇社会提供了一种“职业道德”，在某种程度上抵制了诸如奢靡、吸毒、赌博、嫖娼等社会恶习。原在理或不在理的群众有一个共同的看法：“独流理门，从洋人来了以后特别兴盛。那会儿抽大烟吸白面的人多，街面上吃喝玩乐”，以至形成了“有钱就花，没钱再说”的流行性时尚，所以“才有理门禁止抽烟喝酒，劝人行善修好”。

集镇社会的世风奢靡，有其深刻的经济和心理背景。中晚清以降，随着商品流通、集市贸易的发展，造就了一批比较富裕的商人、手工业主和其他集镇居民，这在一些史书、笔记中多有反映。当这部分人获得了相对富足的生活条件和较为可靠的人际交往之后，对于如何支配剩余的财富，提高自己的地位，往往出现新的困惑。当时的社会环境不可能提供消化和增殖这些财富的近代工业体系和文化体系，于是奢靡浪费往往成为市人借以显示地位、身份的特殊方式。他们是平民，在那个普遍以地位身份衡量价值的社会，他们没有贵族、官绅那些诸如爵号、职衔、功名等体现自身价值的对应物，就大把花钱去挣“面子”，把财富价值转化为适势趋群和自我满足的“身份价值”。畸形的社会造成了堕落的风尚。人们互相攀比，争先奢靡：“如遇春秋报赛，必别树一帜”[12]；“赌博之风莫甚如今日”[13]；从酒徒烟客、吃喝玩乐滑向鸦片瘾君子者比比皆是。这就是清中期以来文人们常感叹的“世风日下”，“日甚一日而不知反，安望家给人足”，[14]或独流民众说的“不管来什么钱，先尽自己花，没了钱摔盆子打碗，一家子不和”的恶劣时尚。理门规戒，在某种程度上正是表现了一般城镇居民对这股恶风的逆反。一位姓刘的老人说，他的爷爷原开粮行，喝酒抽大烟，把产业给败了，父亲才下决心在理，又开了金银首饰铺。

忌烟禁酒之所以成为理门最突出的标帜而影响社会，是这个组织愈来愈世俗化的结果。理门和当时华北社会流行的许多民间教门之间的重要区别在于其组织的松散和教义的消淡。它没有民间教门那种典型的“三佛应劫”、“真空无生”的教义，缺乏神秘严密的组织结构和层次分明的教阶序列；它不象八卦教那样要求徒众一日三次面向太阳吸气炼功，默念“真言”，甚至不具有散落的一炷香教信徒跪香存神的日常仪式。至少在近代，理门信徒的日常生活是世俗化的，他们可以和其他宗教或教门的成员自由来往，甚至可以同时参加其他教门(如当地流行的如意门)。他们在进行联姻、结拜、认干亲等亲缘活动或人际交往时，信仰认同只以一种感情因素起作用，而不是教规约束。正是这种世俗形态，才使理门适应了社会联系要远比农村广泛的集镇生活，而将持戒烟酒的规约鲜明地凸现出来，成为人们认识理门的标帜。维新志士谭嗣同为“探索江湖之秘密”，曾在天津入理。他的调查结论是：“从其教者，几遍直隶。非其教主力能尔也”，理门除了果报轮回等慰籍功能外，“又严断烟酒，亦能隐为穷民节不急之费。故不论其教如何，皆能有益于民生”。[15]这种看法颇具代表性。前数年在独流还能听到老年人类似的

评论。

但是,仅仅这样认识是很不完整的。诚如独流口碑,“理门禁止抽烟喝酒”,是同“劝人行善修好”,也就是同它倡扬的更深层的伦理体系联系在一起的,并使之神秘化。这种宣教的根本目的,是企求在教门群体和既成的社会制度之间建立一种协调的、友善的关系。

可以将理门刻意营造的信仰导向归纳为几点:

(一)理门规范和传统社会所提倡的伦理体系是一致的,恪守这一套规范及其所维系的社会秩序,就是“学好”,可以“奉凶化吉,遇难呈祥”。基层理门将传道书中诸如“八报”等宣教具体化,形成了种种陈腐的说教。如:“敬天地君恩宜报,孝双亲师训当遵”;“在理是好道,四节和四孝,学仁学义学忠道”;“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿动,非礼勿言”;“做事要吃亏,吃亏就是便宜”,等等。

(二)热心传道,尽量将亲戚朋友劝进理门。“你劝了一个人,就是做了一件好事,积了德。劝的人越多,佛祖就越保佑你,将来有好处。”不过,应当把“道德失足者”拒于公所门外。晚清年间,发生过某人因其母“作风不正”,一连三年被拒绝在理而羞愤自杀的极端事例。

(三)尊重法师。法师的“法”虽然高深莫测,但应以他们的社会道德标准和私人生活原则为楷模。

(四)热心捧斋,交纳会费,服从承办人摊派并劝导非理门的人捐献。凡分外向公所“愿钱”、“愿物”的人,捐纳越多,“福田越大”。

(五)不要参与反制度的政治活动。“犯病的不吃,犯法的不做”;“大清(后来改为‘民国’)万万年”。[16]

这一套信仰和伦理,主要是通过“捧斋”仪式加以系统灌输的。鉴于理门在当时的世俗化,所以它特别注重区别于世俗的仪式,使之尽可能地正规和隆重。独流几个公所一般在先师忌日或其他民俗节日,分冬夏两次“吃公咀”。这种仪式要连续举行两天,有一系列复杂的程序。主要是:(一)“升冠打褂”。无论冬夏,进公所后摘掉帽子,脱去外衣。这大约是嘉庆年间那种旷野礼拜的正规化。(二)分别向观音像、祖谱像和法师“下参”。当参拜祖谱像时,这些已故法师的长房子孙跪在两边叩头“倍礼”,形成一种模拟家族祭灵的仪式。(三)发展新信众。平日劝化来的人光头单衫站在当院,由引进师按一定的程式、步法逐个携进典礼堂,引进师边走边念一套“大戒烟和酒”、“登上菩提岸”的歌词,领新信徒向盘坐的法师“下参”,“听法”。法师向新老信众宣扬“敬天地,孝父母”,尊君守法等规矩,赐“五字真言”:“观世音菩萨”。[17]由于是逐个拜师,所以法师要反复“传法”,有时要花一整天才能行完这种冗长的入门礼。(四)会餐。两天六顿,有一二顿丰盛的席面,禁酒不忌荤。(五)“升缘”又叫“天上挂号”。半夜集合当院,面向东南,把一张新在理的名单烧了,“上报圣宗古佛”。其间有一套由法师、办道人主持的程式和念颂歌词。(六)“送圣”。次日信众进所,参见法师,相互道贺,联络感情。这一天开出的两顿“公咀”最丰盛。半夜,由法师领信众送神“回宫”,照例有一个颂咒礼拜的场面。

不需要花更多的笔墨去描绘仪式的过程和内容了。以上记录已经显示了“捧斋”的社会功能。这种仪式,旨在宗族关系业已相对消淡的集镇社会,周期性地通过参祖拜师会餐,将平日分散在五行八作的信徒集中到一个模拟家族的结构里,以神的名义灌输与宗法家族结构相适应的传统价值。一整套包括祭天祀祖拜师认亲的礼仪,实质上是正统社会秩序模式的浓缩、示范、温习和表演。观音与祖师,化作了维护既成社会模式的符号,经由法师不厌其烦地“传法”而渗入信徒内心,强化了尊君守法、安贫乐道等社会信条。同理门提供的某种“职业道德”相

比，这种社会道德的影响主要是消极的、负面的。

理门的伦理宣教，是依托于集镇社会的特定社会心理环境而发生影响的。近代独流商人，属于依附于宗法农业社会的旧式中产阶层，为数三百户左右的商号，在独流镇职业构成和社会分层中居于少数，仍然处在小农经济的包围之中。在独流社会的政治、经济、文化生活和人际交往中起主导和示范作用的是封建地主阶级特别是其中的大地主兼工商业阶层。最著名的大户，号"南侯北张东岳西王"，他们集中了当时二十万亩土地中的相当一个数量，有的耕地远在百里之外。当地民谣："土地没有堰，房产一大片，洋钱推成串，跺脚两头颤。"比如其中的侯姓，除大量经营土地外，还在本镇和天津开设粮站、药铺和油号；有些家庭成员或入仕，或有较高的文化艺术水平。地主兼工商业的社会生活方式，是富裕但尚不很稳定的普通商人企图模仿的目标。他们的经济价值目标是"半农半商"的经营方式，"赚了钱先置地"。我们调查的商号中大约有一半（一般是本地人）拥有一、二顷到五、六顷的土地，如前述的吕姓。他们的社会价值目标是跻身于绅士行列。直到民国二、三十年代，这里还是一个没有新式社团，没有律师，出现民间纠纷需要靠绅士调解或请"刀笔"写呈的小社会。在集镇居民心目中，绅士是一批家庭富足，拥有土地和功名（或较高新式学历），因而有地方声望的人。传统社会以"士农工商"为序列的社会角色结构和职业结构在近代独流的错动，主要表现为由商入绅、绅商合一的趋向。独流第一任商会会长，就是开有商号的清朝秀才。秀才、举人们走在街上时，不断地有人向他们问候或鞠躬。这样的社会很难孕育近代式的商本位意识。商人们虽然不满意多于牛毛的摊派，但又不能不同既成的社会秩序及其价值体系保持协调。这就是一个并不鼓励赚钱赢利，反而宣扬"吃亏就是便宜"的教门，能够影响中产商人的心理和行为，并将他们粘合起来的社会原因。

至于生活比较低下的小商贩或小手工业者，理门的信仰和仪式向他们提供了一种逃避日常艰辛的手段，特别是一年两次聚会，使他们有可能暂时松懈一下为俗尘所困扰的神经，在香烟燎烧的祭拜中，在丰盛诱人的席面上，似乎感觉到渺茫的希望在向他们靠近，得以"带福还家"。

理门影响了社会，从社会中不止一代地吸收了维系自身存在的资源——金钱、习俗和信徒。同时，前面的描述也已经显示出，这种资源积累过程，也是理门适应社会需要，修正自己的制度和风貌的过程。至少在近代，它已经淡化了嘉庆年间以农村社会为依托的"传教敛钱"的民间教门样态。作为教首权力主要标帜的丹道思想，不再是吸引一个群体在人生解脱追求中的共同导向，而退化为法师与极少数办道人的个人修炼。因此，教首的权力，也就逐渐转移到了一批世俗的斋日承办人手里。承办人的资金和兴趣，决定了理门仪式的法师人选、频度和规模。曾经修持过的徐老人不无感慨："我不是承办人，因为我不趁钱。"承办人联系官商两界。官方鉴于理门伦理的驯服性，从中晚清年间的取缔、宽容到民国年间终于认可了它的合法存在。独流镇的正副镇长、巡警局长、商会会长中，都有人充当过理门公所承办人。这样，理门就从原来存在于社会边缘的非正常组织，回升到当时的正常社会组织系统之中，得以公开活动。

在本文行将结束时，不妨通过一个更广阔的历史时空，略为比较一下理门同其他民间教门的社会命运。初源于山东的民间教门主要有三支：八卦教、一炷香教和理门。可以说，它们相当典型地代表了民间教门系统中三种不同的社会运行轨迹。八卦教随着世袭传教家族的膨胀，形成了俨然如君臣主仆体系的等级序列和强烈的自我中心意识，它的一些分支在阶段斗争、社会苦难的震荡下，多次散布过神秘主义的"悖逆"意识和迸发过铤而走险的反抗行为，因

而遭到统治阶级的严厉取缔。组织松散的一炷香教，以跪香存神、说唱道情等手段吸引了农村中文化闭塞的善男信女。它那种自我封闭的仪式、低俗平庸的说唱、夜聚明散的集会，甚至自残身体的“修炼”，一向为正统社会所鄙夷，而被排斥在社会一隅，默默无闻。比较而言，理门则表现出善于趋时入俗、自我调整的特点。这个从道教中流衍下沉的“邪教”，由于长期以来努力与既成社会秩序保持协调关系，用自己的信仰和伦理，去抚慰乡土社会中那些比较富裕、安于现状的人群，经过丹道意识淡化、世俗伦理凸现以及相应的某种业缘认同等自我变迁，由农村渗进集镇（以至于大都市），并经由生活在集镇社会的中产阶层，重新向社区性的高层组织靠拢，终于在一个社会的历史行将结束的年代，重新被这个社会所接纳。如果说，八卦教以皇权主义为基石的叛逆意识，一炷香教异于常人的传道活动，是表现了民间教门共有的神秘性、封闭性，并进而决定了其社会活动的失败，那末理门在社会不同层次中沉浮徘徊的历程，则更深刻地反映了整个半殖民地半封建社会的控制功能的失败：它已经腐朽到了需要乡土教门越位支撑的境地。

随着中国民主革命的胜利，理门及其所依附的陈旧的集镇社会秩序模式，已经被独流居民包括它的最后一代信徒所抛弃。这段陈迹多少给了我们一点启示：教门的迷信需要历史智慧的解释，教门的消解需要社会结构的改造。

---

①本文所引材料除注出者外，均引于佐佐木卫主编《近代中国社会与民众文化》一书中的《独流镇调查记录》。日本东方书店 1992 年版，第 289—369 页。

②③蒋竹山编：《理教源流》。《明清以来民间宗教的探索》，台北商鼎文化出版社版，第 115、119、121、117—118 页。本文引“八报”歌词有删节。

④⑧参见马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史·序言》及有关章节，上海人民出版社。关于《五女传道书》的经文及其丹道思想分析，参见该书第 991—996 页。

⑤⑥⑦⑫中国第一历史档案馆藏《录副档》，嘉庆十八年十二月罗福供单；嘉庆十九年正月初四日广惠折并供单；光绪十一年十一月十二日谢祖源折。

⑨参见《观世音菩萨经咒集》，上海古籍出版社 1995 年版。

⑩《静海史话》，天津古籍出版社 1989 年版，第 133 页。

⑪参见罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，四川人民出版社 1991 年版，第 83 页。

⑬⑭龚炜：《巢林笔谈》，卷五。

⑮⑰谭嗣同：《仁学》。《谭嗣同全集》下册，中华书局 1981 年版，第 354 页；据谭氏调查，理门的所谓“密传”是摭取佛咒六个字，见同页。

⑯中晚清年间，理门参与下层民众政治运动的记载鲜少。1891 年热河理门参加金丹道反洋教起义、1900 年热河、天津等地有理门成员参加义和团，是笔者仅见的事例。